

## ROZLICZENIA PRZESZŁOŚCI I NIEDOSTATKI OBYWATELSKOŚCI. O NORMATYWNYCH PODSTAWACH TEORII SPOŁECZNEJ<sup>1</sup>

„Jedyną obecnie rzeczą pewną w krajach postkomunistycznych jest podwójne rozczarowanie. Jest to rozczarowanie transformacją: polega ono na obwinianiu kogoś innego, przede wszystkim tych, którzy posiadają władzę. Kolejne rozczarowanie (...) Wymaga spojrzenia w lustro; jest to rozczarowanie wynikające z nieadekwatności oceny rzeczywistości” – pisał wybitny czeski intelektualista i polityk (Pithart 1993:751, 762).

Rozczarowanie związane z własnym brakiem poczucia rzeczywistości charakteryzuje obecnie nie tylko byłych członków demokratycznej opozycji w Czechach, na Węgrzech, w Polsce czy na Słowacji, ale również zwykłych obywateli. Przyczyny tego rozczarowania są oczywiste: jest to bierność polityczna i obywatelska, popularność partii politycznych głoszących programy populistyczne i szowinistyczne, wysoki poziom tolerancji dla przestępczości, czego przykładowym wskaźnikiem są wybory zwykłych kryminalistów na posłów do parlamentu, degradacja języka debat publicznych, nie wspominając o przekształceniu demokracji liberalnej w prymitywną walkę o pieniądze i wpływy. Wszystko to wskazuje, że społeczeństwa postkomunistyczne utraciły poczucie kierunku, etyczny drogowskaz ważny do wyznaczenia dalszej drogi przemian po upadku poprzedniego reżimu. Podziwiane niegdyś jako przykłady obywatelskiego zaangażowania, nie są obecnie w stanie sformułować norm i wartości ważnych dla ich rozwoju. Zamiast tego obserwujemy powszechny brak dbałości o dobro wspólne, egoizm i coraz powszechniejsze „prawo silniejszego”. Zgodnie z argumentem, jaki rozwijam w tym tekście, źródłem postkomunistycznego zaniku obywatelskości jest szczególna wersja demokracji opartej nie na obywatelskim zaangażowaniu i promocji społeczeństwa obywatelskiego, lecz na ekonomicznym utylitaryzmie, jaki rozpowszechnił się w Europie Środkowo-Wschodniej, czemu towarzyszy postmodernistyczny relatywizm kulturowy i moralny. Ten ostatni przybrał formę swoistej „politycznej poprawności”, która wyraża się w obojętności wobec zbrodni dokonanych w przeszłości w imieniu państwa komunistycznego, łamania praw ludzkich i jawnej bezkarności sprawców i podlegaczy. Politycznie poprawna tolerancja wobec łamania praw człowieka w przeszłości prowadzi do ukształtowania się społecznych przekonań, iż „wszystko wolno”, a prawa ludzkie i obywatelskie są niczym innym, jak tylko najlepszym instrumentem

---

<sup>1</sup> Tekst ten został napisany w czasie mojego pobytu w Wissenschaftskolleg zu Berlin (Institute for Advanced Study).

ochrony sprawców ich łamania. Dzięki takim interpretacjom ci ostatni okazują się zwycięzcami przemian, co z kolei owocuje wzrastającym, coraz powszechniejszym cynizmem i prowadzi do atrofii społeczeństwa obywatelskiego.

Nie bez znaczenia jest tu stan teorii społecznej. Mam tu też na uwadze swego rodzaju zapóźnienie w recepcji teorii społecznej, stały nacisk na jej aksjologiczną neutralność w sytuacji wzrastającej popularności teorii aksjologicznie zaangażowanych i normatywnie ugruntowanych, czego przykładem jest chociażby teoria społeczeństwa obywatelskiego.

Prezentowane tu argumenty rozwinę poprzez odwołanie się do teorii dotyczących moralnych aspektów więzi społecznej oraz do koncepcji teoretycznych i pojęć bezpośrednio związanych z kwestiami kar za łamanie praw człowieka oraz odrodzeniem publicznej moralności, w nowoczesnych, politycznie zorganizowanych społeczeństwach. Argumenty teoretyczne są tu oparte na założeniu istnienia takich elementów osobowości, społecznych interakcji oraz sfery publicznej, których zaniedbanie prowadzi do utraty wizji rozwoju w społeczeństwie starającym się przewyciężyć swoją przeszłość i zbudować przyszłość. Aby zilustrować sformułowane tu argumenty, odwołam się do nowych form, jakie przybiera pokomunistyczna poprawność polityczna oraz tolerancja wobec zbrodni popełnionych w przeszłości z jednej strony, oraz przykładów zaangażowania społeczeństwa obywatelskiego w dokumentowaniu zbrodni, karania ich sprawców i zadośćuczynienia ich ofiarom z drugiej.

## POWRÓT PROBLEMATYKI MORALNOŚCI DO NAUK SPOŁECZNYCH

Moralne aspekty zmiany społecznej oraz moralne podstawy życia społecznego, nie wspominając o oczekiwaniach życia w „dobrym” czy też „uczciwym społeczeństwie” lub, jak chciałby Vaclav Havel, „życia w prawdzie”, ponownie stają się przedmiotem zainteresowań nauk społecznych, a pojęcia moralności czy etyki przeżywają renesans w socjologii, psychologii społecznej, naukach politycznych czy wreszcie ekonomii. Zauważamy bowiem przede wszystkim, iż świat staje się sceną niebezpiecznych zjawisk i procesów: aktów terroru, czystek etnicznych, łamania praw ludzkich w skali masowej, ludobójstwa, za które trudno byłoby obwiniać bezosobowe siły. Zdajemy sobie coraz bardziej sprawę, iż zjawiska te są rezultatem skorumpowanych umysłów: arogancji i głupoty, ale także imperialnych ambicji, chciwości ekonomicznej i politycznej, świadomej destrukcji postaw obywatelskich i społeczeństwa obywatelskiego jako przeszkód w realizacji interesów wpływowych jednostek i grup społecznych. Nasze zainteresowanie moralnymi aspektami życia rośnie również dlatego, iż jesteśmy konfrontowani z trudno zrozumiałym i niebezpiecznym rozwojem technologicznym, jaki tworzy istotny kontekst „światów życia” współczesnych społeczeństw. W szczególności mam tu na uwadze rozwój mediów komunikacji masowej. Media te na ogół są do dyspozycji tych, którzy mają władzę wpływania na przekazywane treści, w tym na interpretację historii oraz przemilczanie i wyciszanie niewygodnych tematów. Wreszcie, zainteresowanie moralnymi aspektami życia społecznego jest stymulowane przez naszą wzrastającą świadomość faktu, że społeczeństwo i jego członkowie nie są jedynie przedmiotem społecznej teorii oraz obiektem badań, lecz przede wszystkim podmiotami historii i procesów społecznych, podobnie jak jesteśmy tymi podmiotami my, przedstawiciele nauk społecznych. Tego rodzaju nowa samoświadomość przedstawicieli nauk spo-

lecznych prowadzi do poszukiwania takich koncepcji teoretycznych i pojęć, które byłyby otwarte na potoczne doświadczenia, światopoglądy, potocznie uznawane i realizowane normy i wartości, wizje i idee drogie społeczeństwu, a nie narzucane mu odgórnie. Zaczynamy się zatem ponownie zastanawiać, czy społeczeństwo – społeczne instytucje, społeczna organizacja – jest w ogóle możliwe bez moralnej legitymizacji, bez jakichś głęboko zakorzenionych norm i wartości, jakie pozwalają ludziom odróżnić dobre, godne požądania od niegodnych, niemożliwych do zaakceptowania form porządku społecznego i społecznej organizacji. Wszystkie te i inne powody prowadzą do następującej konkluzji: stajemy się świadkami zmiany paradygmatu w naukach społecznych. W miejsce determinizmu systemowego, ahistorycznego i akulturowego teoretyzowania, koncepcji w rodzaju sławetnego „końca historii” czy pesymistycznych koncepcji postmodernistycznych, zauważalny staje się wzrost zainteresowań normatywnymi koncepcjami dobrego społeczeństwa jako podstawy teorii socjologicznej oraz wskazówki dla planowanych badań empirycznych. Ten zwrot stał się szczególnie widoczny w pracach autorów, którzy zadali sobie pytania o zbrodnie przeciw ludzkości popełniane w imieniu państwa, o Auschwitz i gułagi oraz o czynniki, które zadecydowały o ich utworzeniu, perfekcyjnej organizacji oraz zakłamaniu, jakie towarzyszyło ich funkcjonowaniu (Bauman 1992).

Konfrontowane z tego rodzaju zagadnieniami nauki społeczne charakteryzuje obecnie wzrost zainteresowań teoriami normatywnymi. Celem takich teorii jest odpowiedź na pytanie o moralną tkankę społeczną, o wartości wizje czy misje, jakie łączą członków społeczeństwa oraz są inspiracją podejmowanych działań. Współczesne teorie społeczne, niekiedy całkiem otwarcie, ponownie wprowadzają zagadnienia moralne jako elementy twierdzeń teoretycznych oraz programów badań empirycznych.

Paradygmatyczne stają się tu dwa nurty – nurt zorientowany na ekonomię i nurt zorientowany na kulturę. Jak postaram się pokrótce wykazać, każdy z nich wprowadza zagadnienia moralne do teorii społecznej. Jednakże zastąpienie wnioskowań socjologicznych wnioskowaniami charakterystycznymi dla nauk ekonomicznych – w tym przede wszystkim w postaci teorii racjonalnego wyboru oraz użyteczności krańcowej – lub sposobami rozumowań cechującymi współczesną antropologię kultury – szczególnie w jej wersji radykalnej – prowadzi do kontrowersyjnych rezultatów.

## MORALNE PODSTAWY TEORII EKONOMICZNYCH ORAZ WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII KULTURY

Autorzy zaliczający się do nurtu pierwszego próbują znaleźć analitycznie czysty sposób testowania precyzyjnie sformułowanych twierdzeń teoretycznych, których treścią są przy czynowo-skutkowe wyjaśnienia zjawisk i procesów społecznych. Najważniejszych narzędzi dostarczają tu teorie racjonalnego wyboru i teorie wyboru publicznego. Autorzy tych teorii jako model wyjaśniania przyjmują neoklasyczny instytucjonalizm, a więc opierają się na założeniu, że warunkiem rozwoju społecznego są racjonalne instytucje, które z kolei są produktem czy też konsekwencją racjonalnych wyborów (Coleman 1990; Abell 1991). Co więcej, teorie racjonalnego wyboru proponują charakterystyczny sposób rozumienia działań indywidualnych aktorów (w szczególnych okolicznościach mogą to być działania zbioro-

we, jak w przypadku dzieła Mancura Olsons *The Logic of Collective Action*). W ramach tych teorii aktorzy społeczni działają racjonalnie, a zatem starają się podejmować takie działania, które przynoszą im największe korzyści, biorąc pod uwagę cele, zasoby, jakie mają do dyspozycji, oraz okoliczności, w jakich działania przebiegają (Olson 1965; Abell 1996:252). Opierając się na takiej definicji działań racjonalnych, teorie racjonalnego wyboru, wyboru publicznego oraz bliskie im teorie gier wydają się mieć charakter czysto techniczny i formę precyzyjnych, aksjologicznie neutralnych i formalnie spójnych zespołów twierdzeń. Celem tych twierdzeń jest wyjaśnienie ludzkich zachowań oraz społecznych instytucji, ujmowanych jako mniej lub bardziej racjonalne. Testem racjonalności są tu wymierne konsekwencje dokonywanych wyborów.

Jednakże, pozornie neutralne, teorie te opierają się na silnych, chociaż ukrytych, założeniach normatywnych. Przede wszystkim ich podstawę tworzą oświeceniowe założenia na temat racjonalności zachowań. Dalej, stanowią one konsekwencję utylitaryzmu oraz, według niektórych autorów, mają ściśle związki z marksizmem (Abell 1996:254, 255; o związkach pomiędzy teoriami racjonalnego wyboru a marksizmem por. Elster 1985). Stąd stają się one przedmiotem krytyki nie dlatego, że prowadzą do sformułowania czystych, mocnych i eleganckich twierdzeń wyjaśniających, lecz z powodu modelu społeczeństwa, społecznych aktorów oraz działania społecznego, jakie milcząco zakładają.

Istnieją dwa rodzaje krytyki zastosowania teorii racjonalnego wyboru w naukach społecznych, ważne z punktu widzenia problematyki tego opracowania: rozliczeń przeszłości i niedostatków obywatelskości. Jedną z nich jest bezkrytyczna akceptacja pewnej wersji teorii ekonomicznej jako teorii modelowej dla nauk społecznych oraz instrumentalnej racjonalności jako modelu racjonalności działań społecznych. Autorem tego rodzaju krytyki był Talcott Parsons (Parsons 1937). W moim opracowaniu zostaną też naszkicowane kolejne zarzuty, dotyczące przede wszystkim ukrytych, aksjologicznych założeń utylitaryzmu jako fundamentu podejścia ekonomicznego.

W swojej słynnej krytyce podejścia ekonomicznego Parsons argumentował, iż teoria ekonomiczna nie może zastąpić spójnej i satysfakcjonującej teorii społeczeństwa, ponieważ nie bierze pod uwagę kwintesencjonalnie społecznych wymiarów działania społecznego, porządku społecznego oraz systemu społecznego: norm i wartości innych niż czysto egoistyczne interesy (por. streszczenie tej krytyki: Turner 1996:4, 5). Najbardziej celne spostrzeżenie uczynione przez Parsonsa dotyczy, jak pamiętamy, koncepcji aktora społecznego oraz działania społecznego jako czysto egoistycznych, ekonomicznie i instrumentalnie racjonalnych, a społecznych instytucji jako efektów konkurencji pomiędzy tak rozumianymi aktorami. Gdyby tak było, argumentuje Parsons, to korupcja, oszustwo i siła stanowiłyby przykład doskonale racjonalnych form działania społecznego. Jednak oszustwo i siła nie dają się pogodzić z porządkiem społecznym (Parsons 1937). Uzupełniając tę krytykę, należy podkreślić, iż klasyczne teorie ekonomiczne, np. teoria Adama Smitha, zakładały, iż rezydualne sentymenty i wartości moralne są pierwotne dla wymiany rynkowej, nie wspominając nawet o porządku politycznym<sup>2</sup>. Podobne stwierdzenia na temat znaczenia zwyczajów zorientowanych na realizację dobra publicznego oraz wagi norm i standardów etycznych formułowane są przez najwybitniejszych, współczesnych przedstawicieli teorii neoklasycznej, np. przez Milтона Friedmana (Friedman 1982). Nie możemy zatem zapomi-

---

<sup>2</sup> Por. uwagi A. Smitha dotyczące tzw. „sentymentów moralnych” w: Raphael (red.) 1969 oraz analizie tej teorii w: Campbell 1971, 1981.

nać o głęboko tkwiących u podłoża teorii neoklasycznej założeniach o znaczeniu norm i wartości kierujących działaniami społecznymi.

Moje argumenty dotyczą kolejnych, ukrytych założeń normatywnych współczesnych teorii opartych na modelu racjonalnego wyboru. Przede wszystkim ten rodzaj teorii zakłada, iż racjonalne działanie społeczne jest działaniem strategicznym, podejmowanym przez osoby motywowane wyłącznie egoistycznie, w celu osiągnięcia osobistych korzyści i unikania strat. Osoby te to „samotni strzelcy”, nawet jeśli uwikłane są w sieć wzajemnych zależności z innymi. W sytuacji gdy zależą od działań innych lub gdy działają zbiorowo, stoją w obliczu „pułapek społecznych”, „dylematów więźnia” lub dylematów działań zbiorowych. Tego rodzaju komponenty działań społecznych, jak solidarność czy zaufanie, traktowane są tu jako czyste derywaty racjonalności instrumentalnej, ewentualnie jako konsekwencje zasady wzajemności, a nie takich motywów ludzkich, jak duma, szacunek dla samego siebie, wstyd czy poczucie winy, nie wspominając o lojalności czy odpowiedzialności za dobro ogółu. W przeciwieństwie do motywów tego rodzaju, podstawami teorematów związanych z działaniami zbiorowymi czy „dylematem więźnia” są założenia oportunistyczne czy nawet tchórzostwa, braku odwagi cywilnej, co charakteryzuje anonimowe masy, tłumy bądź nawet ruchy społeczne, jeżeli cechą tych ostatnich jest także anonimowość „więźniów”, których postępowanie motywowane jest wzajemną nieufnością i podejrzliwością. W rezultacie zamiast teorii aksjologicznej i normatywnie neutralnej otrzymujemy teorię podmiotu społecznego, społeczeństwa, porządku społecznego opartą na mocnych założeniach normatywnych. W przypadku podmiotu społecznego jest to teoria jednostki, której działania są oceniane jako racjonalne tylko w odniesieniu do ich wymiernych skutków indywidualnych, w przypadku społeczeństwa jest to teoria uwikłań, jakie jednostka musi uwzględniać w swoich strategicznych kalkulacjach, a w przypadku porządku społecznego jest to teoria umiejętnie stosowanych reguł gry, dla których test ważności i legitymizacji stanowi ich użyteczność krańcowa. Ostatecznym usprawiedliwieniem tego rodzaju porządku społecznego jest jego efektywność ekonomiczna.

Podstawowy argument związany z ukrytą normatywnością, charakteryzującą teorie racjonalnego wyboru w ich możliwych wariantach, odnosi się do utylitarnego racjonalizmu, który stanowi źródło podstawowych założeń tych teorii. Z jednej strony, utylitarny racjonalizm jest niezwykle ważnym źródłem argumentów i inspiracji dla praktycznie zorientowanych nauk społecznych. Zwraca on uwagę na kształtowanie się społecznej tkanki moralnej w wyniku działań racjonalnie myślących jednostek, dążących do realizacji własnych celów. Mogą one powtórzyć Kartezjańskie „myślę, więc jestem” i oceniać konsekwencje własnego postępowania. Tego rodzaju aktorzy społeczni nie są zatem marionetkami sił zewnętrznych, których żadną miarą nie są w stanie kontrolować ani nawet być ich świadomymi: reguł działania „systemu” czy też „obiektywnych praw rozwoju historycznego” lub przeciwnie, ciemnych, biologicznych instynktów – nieświadomego *id* tkwiącego w jednostce czynników niepoddających się kontroli umysłu i woli czy też narzuconych iluzji występujących w przebraniu wartości i norm.

Z drugiej strony, dyskutowane teorie zakładają, iż jedynie rozum strategiczny stanowi ostateczne usprawiedliwienie nie tylko działania, ale i porządku społecznego. Poza obszarem ich zainteresowania pozostają zarówno kwestie wolności jako źródła rozwoju społecznego, jak i ponadracjonalne motywy, jakimi kierują się aktorzy społeczni – takie jak np. wspomniana już duma czy szacunek dla samego siebie. Poza obszarem ich zainteresowania pozostają też koncepcje racjonalności, których przedmiotem są wartości oraz więzi społeczne, jakie kształtują się w wyniku wzajemnych oddziaływań, społecznej komunikacji

oraz wymiany argumentów moralnych, a zatem koncepcje racjonalności sformułowane przez Maxa Webera, a współcześnie rozwijane przez Juergena Habermasa<sup>3</sup>.

Kolejny nurt w ramach współczesnej teorii społecznej wyznaczają autorzy, którzy utożsamiają to, co społeczne, z tym, co kulturowe. Tego rodzaju „przewrót kulturowy” odzwierciedla, jak się podkreśla, wielki brak pewności co do rozwoju współczesnych społeczeństw (Turner 1996:5). W ramach tego nurtu podkreśla się znaczenie estetyzacji tego, co społeczne, co w konsekwencji niesie za sobą przyjęcie określonych priorytetów badawczych: konsumpcji kulturalnej, stylów życia, macdonaldyzacji jako istotnych przejawów i cech współczesnych społeczeństw. Jednakże tego rodzaju estetyzacja przyczynia się do chaosu i niepewności. W sytuacji braku jasnych kryteriów wartościujących i przy uznaniu, iż estetyczne jest to, co jest za takie uznawane każdorazowo i subiektywnie, jako przejaw estetyzacji może być sprzedany jakikolwiek przejaw życia społecznego. W ten oto sposób radykalne nurty antropologii kultury wprowadzają szczególnego rodzaju normatywność do teorii społeczeństwa. Fundamentalne, normatywne stanowisko wskazanych tu nurtów antropologii kulturowej opiera się na uznaniu podstawowych twierdzeń propozycyjalnych, iż znaczące jest tylko to, co lokalne, oraz że wobec tego znaczenia te mogą być w pełni pojęte tylko przez lokalnych aktorów. W konsekwencji teoria społeczna znika na rzecz czystego opisu interpretacji dokonywanych przez lokalnych aktorów ich własnych, lokalnych praktyk. Jeżeli pojawia się tu wyrażenie „teoria”, to odnosi się ono jedynie do zbioru kontekstualnych i zlokalizowanych twierdzeń dotyczących wagi i znaczenia dla lokalnych zbiorowości społecznych działań i instytucji społecznych, bez pretensji do generalizacji czy porównań. Celem jest unikanie jakichkolwiek podejrzeń o narzucanie lokalnym zbiorowościom znaczeń, podporządkowanie znaczeń lokalnych jakimkolwiek bardziej uniwersalnym, naukowym twierdzeniom, kategoriom i pojęciom, jako importowanym z zewnątrz, by uniknąć skrzywionej czy nawet fałszywej interpretacji doświadczeń lokalnych. Jednakże w miejsce wrażliwości wobec lokalnych kontekstów, lokalnych przejawów aspektów niesprawiedliwości, opresji i terroru lub, przeciwnie, lokalnych przejawów obywatelskości, jako ważnych z punktu widzenia budowy szerszej teorii społecznej, obejmującej nieznanne lub niezauważane dotąd aspekty życia społecznego, radykalne wersje antropologii kultury – na skutek, jak wspomniano, samoograniczenia się do estetyzacji oraz o opisu praktyk lokalnych, bez pretensji do generalizacji czy porównań – stają się czymś w rodzaju opisów lokalnych narracji lub same przyjmują postać niesprawdzalnych, fikcyjnych opowieści, jeżeli tylko opowieści owe są lokalnie skontekstualizowane (Turner 1996:8; por. też Bourdieu 1990). Kolejny ważny krok czynią tu autorzy, którzy, idąc w ślad za postmodernistycznym programem filozoficznym Jacquesa Derridy, opowiadają się za dekonstrukcją owych narzuconych, rzekomo uniwersalnych pojęć i znaczeń, jak np. pojęcia sprawiedliwości, wolności, praw człowieka, jako narzuconych z zewnątrz, podporządkowujących sobie dyskursy lokalne, pozbawiające je autentyczności. W konsekwencji nieuprawniona staje się krytyka jakichkolwiek lokalnych praktyk, natomiast jak najbardziej uprawniona jest akceptacja lokalnych znaczeń, nawet wówczas, gdy odbiegają one rażąco od znaczeń pierwotnych, np. akceptacja znaczeń społeczeństwa obywatelskiego w odniesieniu do praktyk dyskryminacji i opresji, jeżeli tylko są one praktykowane w zbiorowościach lokalnych. Stąd już bardzo blisko do relatywizmu moralnego i wreszcie moralnej obojętności jako konsekwencji przyjęcia pewnego stanowiska teoretycznego.

<sup>3</sup> Debata nad koncepcją jednostki racjonalnej jako przeciwstawnej do koncepcji jednostki, która sterowana jest przez siły zewnętrzne, na które jednostka nie ma wpływu, jest podsumowana w: Boudon 2000:27.

## UTYLITARNE I ZORIENTOWANE KULTUROWO PODEJŚCIA DO ŁAMANIA PRAW CZŁOWIEKA W PRZESZŁOŚCI: KRÓTKIE PODSUMOWANIE

Obydwa ze wspomnianych powyżej stanowisk teoretycznych znalazły swoich adherentów w społeczeństwach postkomunistycznych, zarówno w postaci głoszonych poglądów naukowych, jak i propagowanych idei, uzasadniających przemiany, w tym szczególnie stosunek do przeszłości.

W świetle utilitarnego stanowiska pierwszego nie istnieją żadne dające się uzasadnić powody ukarania sprawców łamania praw człowieka, chyba że czyny takie zostały w sposób precyzyjny zdefiniowane przez prawo obowiązujące w momencie ich popełnienia. Nawet i wówczas jednak należy się zastanowić nad opłacalnością karania, wymiernymi korzyściami, jakie ono przyniesie w porównaniu ze stratami, które mogą wynikać z pozabawiania aparatu państwa dobrych policjantów, urzędników, sędziów, prokuratorów. W związku z tym argumenty za karaniem są oceniane jako motywowane emocjonalnie, a tym samym irracjonalne. W sposób charakterystyczny motywy te są zredukowane do form najbardziej prymitywnych, a więc zemsty, lub oceniane jako sprawiedliwość zwycięzców i jako takie potępione jako niegodne oświeconego rządu. W związku z tym nieinstrumentalne motywy karania łamania praw człowieka oparte na wartości sprawiedliwości, poczuciu odpowiedzialności, odczuciu wstydu czy też odwołujące się do ochrony godności ofiar rzadko, jeśli w ogóle, są brane pod uwagę, a w debacie publicznej są utożsamiane ze wspomnianym dylematem więźnia, odczuwanym przez obywateli mniej lub bardziej winnych kolaboracji z poprzednim reżimem<sup>4</sup>. Wyrazem tego rodzaju tendencyjnych uproszczeń są dość głośno propagowane przekonania, iż kolaboracja była zjawiskiem powszechnym i każdy był w mniejszym lub większym stopniu „umoczony”, każdy przyczynił się do powszechnego kłamstwa. Pozostawał tylko problem, kto pierwszy zadenukuje. Najlepszym sposobem postępowania jest więc uciszenie niewygodnych głosów, a zatem przede wszystkim głosów ofiar, nawet kosztem politycznej i moralnej amnezji. Z drugiej strony, jeśli najważniejszym kryterium racjonalności działania jest jego wymierna użyteczność, to rzeczywiście trudno znaleźć powody obwiniania i zawstydzania, nie mówiąc o ukaraniu nadal użytecznych urzędników, policjantów czy pracowników służb bezpieczeństwa.

Zasadniczym, intelektualnym rezultatem radykalnych wersji antropologii kulturowej, przede wszystkim tych, które pozostają pod wpływem postmodernizmu i multikulturalizmu, jest, jak wspomniano, relatywizm kulturowy i moralny. Stąd w konsekwencji koncepcji radykalnych, skoncentrowanych na podkreślaniu różnic, lokalnych praktykach interpretacyjnych oraz unikaniu jakichkolwiek generalizacji, rozumienie klasycznych pojęć, mających w myśli społecznej i politycznej długą tradycję i utrwalone znaczenie normatywne, powinno być każdorazowo wyznaczane przez ich lokalnych użytkowników. Prowadzi to z konieczności do równoprawnej koegzystencji wielu „prawd”: prawd sprawców, prawd podlegaczy do zbrodni, prawd inicjatorów zbrodni, prawd ofiar, oraz do ukształtowania się specyficznej poprawności politycznej, zgodnie z którą żadna z tych prawd nie może być kwestionowana.

---

<sup>4</sup> Bliskie związki między racjonalistycznym utilitaryzmem i marksizmem są błyskotliwie przedstawione w książce rosyjskiego dysydenta na temat kulturalnej filozofii marksizmu, tak jak była ona rozumiana w Rosji po rewolucji bolszewickiej (Sinjavskij 1991).

W konsekwencji prowadzi to do coraz głębszego relatywizmu aksjologicznego, ugruntowanego ponadto w Nietzscheańskich przekonaniach, iż odpowiedź na pytanie o to, co jest złe lub dobre, godne lub niegodne, jest wyrazem preferencji czysto subiektywnych, ponieważ wartości są przedmiotem decyzji indywidualnych. Jak się podkreśla, tego rodzaju przekonania o czysto subiektywnym charakterze ocen i sądów wartościujących nie tylko usprawiedliwiają współczesny relatywizm, ale są również w jakiś sposób zań odpowiedzialne (Boudon 2000:26).

## JEDNOSTKOWE, INTERSUBIEKTYWNE I OBYWATELSKIE WYMIARY PORZĄDKU SPOŁECZNEGO

We współczesnych teoriach społecznych można również wskazać na takie kierunki i perspektywy teoretyczne, które zarówno unikają redukcjonizmu związanego z kryterium użyteczności krańcowej, jak i nie prowadzą do relatywizmu moralnego. Jak argumentuje Raymond Boudon, Nietzscheańska koncepcja zakładająca, że każdy sąd wartościujący jest czysto subiektywny, jest sprzeczna z obserwowalnymi faktami. Autor ten podkreśla, iż większość ludzi zgadza się co do podstawowych prawd i pewnych podstawowych wartości (Boudon 2000:25). Mogą to być prawdy związane z łamaniem podstawowych praw człowieka, zbrodniami przeciwko ludzkości lub prawdy i wartości związane z koncepcją godności ludzkiej i potrzebą jej ochrony, w tym – co należy dodać – potrzebą ochrony godności ofiar zbrodni popełnionych w imieniu państwa. W kolejnej części tego opracowania omówię zatem pokrótce koncepcje, które podkreślają moralne aspekty indywidualnych, społecznych – w rozumieniu społecznych światów życia – oraz publicznych, czyli obywatelskich wymiarów społeczeństwa.

Cytowany powyżej autor wskazuje, iż klasyczne teorie ekonomiczne odnoszą się nie tylko do takich kategorii, jak indywidualna wola, świadomość oraz rozumowanie, ale również do indywidualnych zdolności rozróżniania dobra i zła. Teorie te znajdują tu istotne wsparcie w pewnych współczesnych koncepcjach natury ludzkiej. Argumenty dotyczące moralnych wymiarów ludzkiej osobowości rozwijane są także w ramach psychospołecznych teorii poznawczego i etycznego rozwoju jednostki. W pierwszym wypadku w celu analizy motywów moralnych oraz wykazania, iż są one rezultatem ewolucji biologicznej, sięga się do klasycznej Arystotelesowskiej koncepcji, iż natura ludzka zawiera pewne elementy podstawowe i nie jest wyłącznie produktem kultury, a także do koncepcji aktora jako nie wyłącznie indywidualistycznej, egoistycznej monady. Argumentuje się tu, iż tego rodzaju natura podstawowa zawiera cechy wskazujące na istnienie poczucia moralnego, wspólnego wszystkim ludziom, a zatem istnienie wspólnych wszystkim ludziom uczuć sympatii, zdolności do samokontroli czy np. poczucia sprawiedliwości, w tym przede wszystkim sprawiedliwego traktowania, traktowania fair (Por. Wilson 1993:11, cyt. za Boudon 2000:29).

W ramach współczesnej psychologii społecznej kładzie się nacisk na wspomniane powyżej poczucie sprawiedliwego traktowania, charakteryzującego wszystkie jednostki. Przekonanie to znajduje silne wsparcie teoretyczne i empiryczne. Jak się podkreśla, indywidualna legitymizacja norm społecznych czy, bardziej ogólnie, porządku społecznego,



zależy od takich czynników, jak „udzielenie głosu” oraz poczucie bycia reprezentowanym, a zatem poczucie współuczestnictwa w procesach decyzyjnych i możliwości reprezentowania siebie we własnej sprawie. Ponadto, obok ocen spójności definiowanej jako podobne traktowanie i stosowanie tych samych norm do podobnych osób i przypadków oraz bezstronności i neutralności władz, do czynników tych należy poczucie właściwości stosowanych procedur, możliwość odwołania się i skorygowania decyzji i traktowania petentów czy też stron w postępowaniu z godnością i szacunkiem, uwzględnianie ich pozycji i statusu (Tyler 1990; Tyler, Lind 1992).

Argumenty dotyczące wspólnych wszystkim jednostkom aspektów osobowości są formułowane w ramach psychologii rozwojowej, przede wszystkim w postaci twierdzeń na temat rozwoju etyczno-moralnego, towarzyszącego rozwojowi poznawczemu. W ugruntowanej we wcześniejszych badaniach rozwoju poznawczego dzieci, prowadzonych przez J. Piageta, oraz pozostającej pod wpływem symbolicznego interakcjonizmu teorii rozwoju etyczno-moralnego rozróżnia się kilka stadiów kształtowania osobowości, rozpoczynając od stadium czystego oportunistu, gdzie posłuch dla norm wynika z poczucia podporządkowania oraz strachu przed karą, poprzez stadium konwencjonalne, w ramach którego normy są przestrzegane, gdyż są one powszechnie akceptowanymi konwencjami, dzięki którym możliwy jest porządek społeczny, aż do stadium postkonwencjonalnego, gdy jednostka jest w stanie formułować własne sądy moralne i dokonywać krytycznej oceny porządku społecznego (Kolhberg 1983).

Istotny wkład do rozwoju teorii dotyczącej moralnych aspektów społeczeństwa wnoszą symboliczny interakcjonizm i socjologia fenomenologiczna, a zatem te kierunki, których przedmiotem zainteresowania są światy życia, procesy kształtowania się instytucji oraz funkcjonowanie sfery publicznej w działaniach komunikacyjnych. W tych teoriach, skoncentrowanych na zagadnieniach porządku normatywnego życia codziennego, kładzie się nacisk na fakt, iż w swoim działaniu aktorzy posługują się dobrze znanymi i podzielanymi znaczeniami warunkującymi wspólnotę postrzegania oraz odwołują się do dzielanych doświadczeń i tradycji, jako fundamentów spójności społecznej i zaufania, powstających dzięki dzielanym znaczeniom. Mówi się tutaj o trwałości i faktyczności życia codziennego (Berger, Luckmann 1984)<sup>5</sup>. Tego rodzaju trwałość i faktyczność określana jest także jako zdrowy rozsądek: składają się nań dobrze znane reguły i standardy postępowania, niekwestionowane receptury z „książki kucharskiej” życia społecznego oraz zdroworozsądkowe przekonania, że np. przestępstwa powinny być ukarane, a dobre uczynki nagradzane. Tak więc założenie osobowości podstawowej może być uzupełnione o kolejne, dotyczące naturalnych układów społecznych, w jakich działa jednostka: źródeł wspólnych wartości, norm oraz znaczeń stanowiących fundament społecznej spójności, określanych jako zdroworozsądkowe, pozwalających na odróżnienie dobrych i złych, godnych i niegodnych form życia społecznego.

Teoriom tym można jednak bardzo łatwo zarzucić promowanie *status quo* oraz skrajnego konformizmu wobec dzielanych norm i wartości w ramach małych grup i wspólnot. Ponadto nie tłumaczą one zjawiska tak doskonale opisanego przez Gesine Schwan w jej książce na temat funkcjonowania systemu nazistowskiego w Niemczech, a zatem całkowitego rozdzwiku pomiędzy moralnością życia codziennego a wysokim poziomem przy-

<sup>5</sup> Bliskie związki między racjonalistycznym utylitaryzmem i marskizmem są bliskotliwie przedstawione w książce rosyjskiego dysydenta na temat kulturalnej filozofii marksizmu, tak jak była ona rozumiana w Rosji po rewolucji bolszewickiej (Sinjavskij 1991).

zwolenia, a nawet usprawiedliwiania zbrodni popełnianych w imieniu państwa (Schwan 1995:56 i n.). Teorie te muszą więc zostać uzupełnione o wspomniane powyżej koncepcje podstawowej natury ludzkiej, której cechą jest umiejętność rozróżniania dobra i zła, oraz socjopsychologiczne teorie dotyczące rozwoju etyczno-moralnego, podkreślające znaczenie oczekiwań co do słuszności i sprawiedliwości oraz ochrony godności, uznania statusu, wartości, jaką ma równe traktowanie, a w dalszej kolejności, w ramach kolejnego stadium rozwoju etyczno-moralnego, rozwoju potencjalnych możliwości i umiejętności moralnie ugruntowanej krytyki instytucji politycznych. Z drugiej strony, są one zbyt bliskie niebezpiecznej – we współczesnym społeczeństwie – idei solidarności organicznej, charakteryzującej małe, nie zróżnicowane wspólnoty: sekty, wspólnoty etniczne czy wyznaniowe, gdzie każde odstępstwo od reguł może być oceniane jako niebezpieczne dla spójności, a w konsekwencji stać się przedmiotem ostracyzmu, marginalizacji czy wykluczenia. Stąd założenia normatywne, które leżą u podstaw socjologii interakcyjnych oraz socjologii fenomenologicznej, wymagają przemyślenia w kontekście współczesnych, wysoce kompleksowych i zróżnicowanych społeczeństw, których cechą zasadniczą stanowi pluralizm i zróżnicowanie, a nie jedność i homogeniczność.

Dlatego też tak ważny kierunek w ramach współczesnej teorii społecznej zorientowanej na badanie moralnych aspektów życia społecznego wyznaczają koncepcje społeczeństwa jako zbiorowości komunikacyjnej, gdzie przedmiotem komunikacji są różne wyobrażenia i uzasadnienia „dobrego społeczeństwa” w sferze publicznej, czyli sferze obywatelskiej. Kierunek ten zapoczątkowała teoria krytyczna.

„Mówić do kogoś – pisał Max Horkheimer – przede wszystkim oznacza uznawać go za potencjalnego członka przyszłego związku wolnych ludzi. Mowa wyznacza wspólny stosunek do prawdy, a tym samym stanowi najgłębszą afirmacją istnienia innego człowieka, w rzeczy samej wszystkich form istnienia, w zależności od ich możliwości” (Horkheimer, cyt. za Wiggershaus 1994:505).

Niech to zdanie z listu Maxa Horkheimera posłuży za punkt wyjścia dla krótkiej charakterystyki ważnego wkładu teoretycznego do rozważań nad społeczną komunikacją oraz intersubiektywnością norm moralnych we współczesnych społeczeństwach. Zagadnienia te, w tym przede wszystkim kwestia etycznych podstaw komunikacji społecznej oraz etycznych racji legitymizujących efekty takiej komunikacji, są przedmiotem teorii działań komunikacyjnych. W ramach tej teorii działanie komunikacyjne jest ujęte jako działanie społeczne *par excellence*, jako działanie, którego efekty przyczyniają się do ukształtowania tego, co społeczne: podzielanych znaczeń oraz instytucji społecznych. Ważność działania komunikacyjnego oraz jego rzeczywisty wpływ na kształtowanie się porządku społecznego opiera się na jego potencjale debaty pomiędzy różnymi światami życia, różnorodnymi doświadczeniami, interpretacjami indywidualnych historii. Warunkiem jest tu spełnienie wymogu racjonalności komunikacyjnej, a zatem – najkrócej – spełnienie wymogów mówienia prawdy, w sposób szczerzy, bez intencji manipulacji. Spełnienie wymogów tego rodzaju ma decydujące znaczenie dla ukształtowania się komunikacyjnie racjonalnego porządku społecznego, w którym nie istnieją żadne tabu, który jest otwarty na wszystkie argumenty, w którym możliwe jest dyskutowanie o różnych prawdach, po to, by ostateczne porozumienie co do prawdy było do zaakceptowania przez wszystkich uczestników wolnej od przymusu debaty w pluralistycznym społeczeństwie.

Tak rozumiana koncepcja działania komunikacyjnego jest podstawą teorii sfery publicznej, gdzie zróżnicowane prawdy mogą być przedmiotem publicznej debaty w celu

ustalenia prawdy obejmującej różne doświadczenia, różne osobiste i grupowe historie i gdzie o jej słuszności decyduje siła argumentów. Tego rodzaju prawda stanowi czynnik nowej więzi społecznej oraz przesłankę szeroko akceptowanej wizji wspólnych celów i wspólnej przyszłości. Zorientowana na rekonstrukcję uniwersalnych warunków racjonalnej komunikacji teoria działania komunikacyjnego przedmiotem swego zainteresowania czyni zatem debatę publiczną jako źródło procesów kształtowania się instytucji, w tym przede wszystkim instytucji politycznych jako podstawy budowy „dobrego społeczeństwa” i socjalizacji „dobrego obywatela” (Habermas 1982, 1993).

## KRYTYCZNA TEORIA DZIAŁAŃ KOMUNIKACYJNYCH A PRAWDA O PRZESZŁOŚCI

Zastosowanie teorii działań komunikacyjnych do analizy zagadnień prawdy o łamaniu praw człowieka w przeszłości wymaga pewnych uzupełnień, szczególnie w zakresie emancypacyjnych właściwości komunikacji wolnej od przymusu. Pierwsze z tych uzupełnień może być podsumowane w postaci stwierdzenia, iż emancypacja czy wolność nie stanowią jakichś stałych, niezmiennych punktów w historii, lecz polegają na ciągłym procesie uczenia się oraz ciągłym przeciwstawianiu się przymusowi w zmieniającej się rzeczywistości, zmieniających się horyzontach doświadczeń. Przymus ten może się ujawnić w każdej debacie i w każdej, nawet najprostszej, interakcji komunikacyjnej, zgodnie z argumentem Michela Foucaulta o „łańcuchu przymusu”, charakteryzującym wszystkie interakcje komunikacyjne. Przyczyną może tu być nierówny poziom wiedzy uczestników debaty oraz nieporównywalność wiedzy i doświadczeń życia w ustroju totalitarnym, np. wiedzy i doświadczeń słynnych dysydentów o funkcjonowaniu systemu, skonfrontowanej z wiedzą zwykłych ludzi, którzy przeciwstawiali się systemowi w życiu codziennym lub po prostu odmówili uczestnictwa, udali się na „emigrację wewnętrzną”, narażając się na utratę korzyści wynikających z uczestnictwa w systemie bądź nawet na poważne niekiedy represje. Wreszcie nierówność w interakcjach komunikacyjnych wynika z braku umiejętności prezentowania argumentów, np. przez tzw. ludzi niewykształconych – kazu Lecha Wałęsy byłby tu najlepszym przykładem – w porównaniu z umiejętnościami naukowców, dziennikarzy, wykształconych polityków, prawników, nie wspominając o narzucaniu pewnych ocen i wartości jak najbardziej światłych. Problematyka ta, jak wiemy, leży w centrum zainteresowania Michela Foucaulta. Związane z nią argumenty zostały przedstawione w dokonanej przez niego słynnej krytyce Kantowskiej koncepcji Oświecenia, gdzie Foucault położył nacisk na kwestie „wyjścia” czy wycofania się z interakcji komunikacyjnych tych, którzy przegrywają z „oświeconymi”. Emancypacja – zdaniem tego autora – jest związana zatem z kształtowaniem się etosu polegającego nie tylko na uświadomieniu sobie możliwości „zagłosowania przeciw”, lecz na odmówieniu pójścia do głosowania, opuszczeniu *status quo* wówczas, gdy społeczeństwo oceni, iż jego głos nie jest wysłuchiwany (Foucault 1984). Mówi się tu też o „rozstaniu” jako konsekwencji zaniku poczucia lojalności na skutek braku możliwości krytyki (Hirschman 1992: 11, 22 i n., 36 i n.).

Kolejne uzupełnienie dotyczy kwestii przeźroczystości oraz uniwersalnej ważności wyników debaty wolnej od przymusu. Teza na temat uniwersalnej ważności zastosowana do

debata na temat łamania praw człowieka powinna zostać zinterpretowana tak, by możliwe stało się ujawnienie doświadczeń, perspektyw i pamięci społecznej „zwykłych obywateli”, nie zawsze wzajemnie kompatybilnych i zgodnych z perspektywami i pamięcią społeczną słynnych dysydentów. Stąd procesy emancypacji związane z kwestią rozliczeń łamania praw ludzkich w przeszłości – jeśli mają spełniać postulat przeźroczystości i ważności – muszą być zakorzenione w potocznych doświadczeniach. Zgodnie z takim postulatem, pomimo iż prawdy tego rodzaju nie są całkowicie przeźroczyste, nie przypominają prawd udowodnionych naukowo, to wyrażają one swego rodzaju zdrowy rozsądek zwykłych obywateli, np. w formie przekonania, iż zbrodnie powinny być ukarane. Co więcej, prawdy owe są ściśle związane z ich konsekwencjami, mają więc funkcję performatywną. Jako takie, społeczne, polityczne i prawne prawdy spoczywają na pewnych regułach regulujących *in-pul*, czyli potoczne doświadczenia społeczne oraz, jak już podkreślono, mają one performatywny związek z ich *out-puls*: samoutwierdzeniem się w swoich racjach, wywołaniem poczucia wstydu czy winy, doprowadzeniem do kompromisu czy pojednania, ukarania zbrodni, zadośćuczynienia krzywdom.

Prawda o przeszłości może mieć efekt emancypacyjny; może wstrząsnąć tabu i zerwać zasłonę niewiedzy, obnażyć zbiorową hipokryzję. Dla społeczeństwa obnażenie prawdy o przeszłości może stanowić proces uczenia się i kształtowania na nowo własnej tożsamości, nie mówiąc o ważnych drogowskazach na przyszłość, które są rezultatem procesu uczenia się. Może odsłonić „innego”, który tkwi w nas, i w ten sposób umożliwić społeczeństwu przyjęcie postawy krytycznej wobec siebie samego i własnych instytucji. Ponieważ mogą to być doświadczenia przykre i upokarzające, wywołujące poczucie winy i wstydu, krytyczna samoocena wymaga od społeczeństwa wielkiej odwagi cywilnej, podobnie jak odwagi cywilnej wymaga poszukiwanie prawdy historycznej przez przedstawicieli nauk społecznych, przez dziesiątki lat poddawanych wpływom ideologii. Aby to osiągnąć, istotne jest, by ofiary przestały być izolowane, by ich racje zostały wysłuchane oraz by mogły przezwyciężyć definicje sytuacji narzucane przez sprawców, ich popleczników oraz samozwańczych nauczycieli publicznej moralności, realizujących jakąś politykę, nieznaną ogółowi i trudno wytłumaczalną. Jak się bowiem podkreśla, uciszanie ofiar, przemilczanie historycznych zbrodni stanowi nie tylko psychologiczną, ale i ważną strategię społeczną i polityczną. Ujawnianie prawdy o przeszłości może bowiem zniszczyć dobre samopoczucie, samozadowolenie w wymiarze jednostkowym i społecznym, może zniszczyć narodowe ideologie i mity, obok zagrożenia ważnych interesów. Jeśli zatem ujawnianie prawdy o przeszłości oznacza odwagę cywilną, to jej ujawnienie godzi w interesy tych, którzy potencjalnie mogą być winni, ale aktualnie czerpią korzyści z transformacji, posługując się argumentami politycznego pragmatyzmu, swoistej *Realpolitik*.

Jak stwierdza Niels Christie,

„Milczenie jest jedną z odpowiedzi na zbrodnie (...). Stąd izolacja ofiar stanowi jedną z zasadniczych cech systemów, w których stosuje się nielegitymizowany gwałt. Nie ma nikogo, komu można byłoby opowiedzieć, i nie ma końca wysiłkom czynionym przez sprawców w celu uciszenia ofiar. Nie ma też końca wysiłkom ofiar by przerwać milczenie (...)” (Christie 2003:339).

Może jednak zdarzyć się i tak, że wykluczenie ze sfery publicznej debaty spowoduje samooskarżenie się i wyciszy możliwy protest przeciw złu, szczególnie gdy sprawcy owego zła nie tylko nie są ukarani, lecz, w przeciwieństwie do ofiar, prosperują publicznie i prywatnie. W opracowaniu na temat osób, które przeżyły gułag, Ann Applebaum opisuje niezwykle milczenie ofiar sowieckiego terroru. Ponieważ sowieckie elity właściwie nigdy nie

przyznały się do zła, ofiary nie mogły, aż do czasu reform w roku 1980, publicznie wyjawić tego, co im uczyniono (Applebaum 2002).

Jednakże nawet polityka określana jako *glasnost* niekoniecznie wiedzie do publicznej emancypacji ofiar, a wraz z nimi całego społeczeństwa, do przyznania się do odpowiedzialności oraz wstydu za przeszłość.

## OD POLITYCZNEJ POPRAWNOŚCI DO SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO. KILKA UWAG NA TEMAT SPOŁECZNYCH NASTAWIEŃ WOBEC ZBRODNI, POPEŁNIONYCH W PRZESZŁOŚCI

Społeczne nastawienia wobec łamania praw człowieka w przeszłości mogą wykazywać powinowactwo z ideami utylitarystycznymi w naukach społecznych czy też relatywizmem kulturowym i moralnym. Nastawienia te znajdują wygodne uzasadnienie w konsumeryzmie, w filozofii „lekkości bytu” współczesnych konsumentów, w szczególnych formach poprawności politycznej społeczeństw pokomunistycznych oraz ideologii progresywizmu, charakteryzującej warstwę oświeconą, łączącej się z czysto utylitarną kalkulacją wymiernych kosztów i korzyści – jako fundamentu polityki wobec przeszłości.

Konsumeryzm polega na wyniesieniu ponad wszystko inne indywidualnej wygody, zaspokojenia indywidualnych potrzeb konsumpcyjnych. Legitymizuje to przemilczanie prawd trudnych i niewygodnych. W imię rezygnacji z rozliczenia przeszłości głoszone jest zatem hasło, iż „dostatnie życie jest najlepszą formą zemsty” (Halmi, Scheppele 1997:155 i n.). Hasło to, sformułowane przez autorów analizujących węgierski konstytucjonalizm i podkreślających bardzo ograniczony zasięg rozliczeń z przeszłością na Węgrzech, bezpośrednio łączy okres przebudowy pokomunistycznej z „gulaszowym komunizmem” węgierskim, a więc „stare” z „nowym”, w charakterystyczny sposób przypisując odmiennie myślącym motywy zemsty. Stanowisko takie jest ściśle związane z preferencjami stabilności sytuacji politycznej i społecznej, unikaniem trudnych problemów odpowiedzialności za łamanie praw ludzkich, w zamian za spokój i możliwość bogacenia się.

Nakłada się na to swoistą polityczną poprawność społeczeństw, które mają za sobą okres dyktatury. Jej zasadniczym motywem jest unikanie trudnych tematów, nazywania rzeczy po imieniu, podważania społecznej spójności rozumianej jako podobieństwo uzgodnionych opinii. Prowadzi to do uciszania niewygodnych głosów, wykluczenia ze sfery publicznej tych obywateli, którzy mają ważne roszczenia, oraz palących tematów z publicznej debaty: więzień stalinowskich, obozów pracy, gułagów, doświadczenia zesłańców, w Polsce dodatkowo – roszczenia i doświadczenia Sybiraków, w innych krajach doświadczenia rodzin osób zaginionych w niewyjaśnionych okolicznościach. Co więcej, łącząc się z troską o społeczną spójność i wolą wyciszenia sporów, pokomunistyczna poprawność polityczna prowadzi do zaprzeczania głębokich różnic istniejących pomiędzy adherentami i oponentami wobec poprzedniego reżimu, pomiędzy sprawcami a ich ofiarami, do wykluczenia *trouble makers* czy też ich stopniowej pacyfikacji.

Idea progresywizmu – zapomnienia o trudnej przeszłości w imię budowy lepszej przyszłości – szczególnie, gdy łączy się z argumentami ekonomicznymi lub argumentami z dziedziny *Realpolitik*, nie tylko eliminuje z debaty publicznej ważne społeczne doświad-

czenia oraz ich nosicieli, ale stawia pod znakiem zapytania sens zajmowania się historią, sens dokonywania jej ocen, chyba że wprowadza się tu podwójne standardy i dzieli się historię na taką, którą, zgodnie z jakimiś kryteriami, znanymi oświeconym progresywiom, warto się zajmować, i taką, którą nie warto, czy też raczej, nie należy się zajmować.

Można hipotetycznie zakładać, iż konsumeryzm, poprawność polityczna rozumiana jako unikanie trudnych tematów, a także progresywiizm, a zatem eliminowanie historii z domeny publicznej debaty, są ważnym korelatem procesu, którego skutkiem jest zanik społeczeństwa obywatelskiego, wzrost cynizmu i braku orientacji czy wycofanie się ze sfery publicznej.

Istnieją jednak społeczeństwa, w których dochodzi do rozliczenia przeszłości, a wysiłki czynione w celu wyciszenia niewygodnych głosów, eliminacji trudnych tematów, zastąpienia publicznej moralności masową konsumpcją, nie dają rezultatów lub są podważane, nawet po latach. Badacze tych przypadków dowodzą, iż ważnym czynnikiem w dążeniach do ustalenia prawdy o przeszłości, czynnikiem istotnym z punktu widzenia rekonstrukcji etycznych podstaw życia społecznego, są działania społeczeństwa obywatelskiego, ruchów obywatelskich i organizacji społecznych. Przykładem są tu działania podejmowane przez organizację Memoriał w Rosji, wystąpienia rodzin, a w szczególności matek, zaginionych osób w Argentynie i innych państwach Ameryki Łacińskiej, zbiorowe manifestacje, ale też i indywidualne pozwy sądowe kierowane przez ofiary przeciwko sprawcom. Jak się podkreśla, to, jak wielkie były zbrodnie, jak daleko posunięte łamanie praw, kto dokonywał zbrodni, a kto je popierał czy do nich podlegał, jaki był zakres wiktyimizacji, rzadko było ujawniane przez rządy czy ciała międzynarodowe. Te zadania zostały podjęte, przy wszystkich zrozumiałych ograniczeniach, przez organizacje pozarządowe, jak wspomniany Memoriał czy Karta 77 w Czechosłowacji, organizacje skupiające ofiary poprzednich reżimów, przymusowych robotników i więźniów łagrów i obozów na Syberii czy gdzie indziej, właścicieli bezprawnie pozbawionych własności bądź też zaangażowanych dziennikarzy oraz badaczy występujących w imieniu społeczeństwa obywatelskiego (Bassiouni 1996:11).

## KONKLUZJE

Zarówno w Europie Środkowo-Wschodniej, jak i w każdym innym miejscu okazuje się dość szybko, iż aby przekształcić dyktaturę w demokrację, nie wystarczy stworzyć demokratycznych instytucji i ogłosić demokratycznych konstytucji. Demokracja bowiem opiera się na kapitale społecznym i kulturowym, którego elementem zasadniczym jest dojrzałe i odpowiedzialne, a także krytyczne obywatelstwo. Mamy tutaj do czynienia z pierwotnymi wartościami i normami porządku, na jakich opiera się współczesne społeczeństwo, porządku uwzględniającego ochronę praw obywatelskich i, szerzej, ludzkich. Jest to Durkheimowska sfera *sacrum*, której naruszenie wywołuje poczucie winy i wstydu za czyny i krzywdy, za pogwałcenie godności ludzkiej, i wywołuje moralny nakaz wyrównania owych krzywd i zadośćuczynienia, co ewentualnie prowadzi do pojednania. Procesy tego rodzaju mają nie tylko znaczenie praktyczne, nie tylko każą zastanowić się nad instytucjami politycznymi wspomagającymi procesy dojrzewania obywatelskości czy, przeciwnie, przyczyniającymi się do i cynizmu i wycofania się. Analiza czynników i procesów związanych

z przemilczaniem czy też ujawnianiem przeszłości przyczynia się także do zastanowienia się nad teorią społeczną i rewitalizacją debaty nad moralnymi podstawami modeli i koncepcji teoretycznych.

## BIBLIOGRAFIA

- Abell P. (1991), *Rational Choice Theory*, Aldershot.
- Abell P. (1996), *Sociological Theory and Rational Choice Theory*, [w:] B.S. Turner (red.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford UK and Cambridge USA.
- Applebaum A. (2002), *After the Gulag*, „The New York Review of Books”, 24 października.
- Bassiouni Sh. (1996), „Law and Contemporary Problems”, vol. 59, jesień, nr 4.
- Berger P., Luckmann Th. (1967), *The Social Construction of Reality*, London.
- Bauman Z. (1992), *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa.
- Boudon R. (2000), *Values in a Polytheistic World*, [w:] E.K. Scheuch, D. Sciulli (red.), *Societies, Corporations and the Nation State*, „The Annals of the International Institute of Sociology”, vol. 7, Leiden, Boston, Koeln.
- Bourdieu P. (1990), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, London.
- Campbell T. (1971), *Adam Smith's Science of Morals*, London.
- Campbell T. (1981), *Seven Theories of Human Society*, Oxford.
- Christie N. (2003), *Answer to Atrocities*, [w:] G. Skapska, A. Orla-Bukowska, K. Kowalski (red.), *The Moral Fabric in Contemporary Societies*, The Netherlands.
- Coleman J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge.
- Elster J. (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge.
- Friedman M. (1992), *Free to Choose*, Boston.
- Foucault M. (1986), *What is Enlightenment*, „Magazine Litteraire”.
- Habermas J. (1982), *Theory of Communicative Action*, Frankfurt am Main.
- Habermas J. (1993), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main.
- Hirschman A.O. (1993), *Krytyka, lojalność, rozstanie*, Kraków.
- Kohlberg L., Levine C.H., Hewer A. (1983), *Moral Stages: A Current Formulation and Response to Critics*, Basel.
- Olson M. (1965), *The Logic of Collective Action*, Massachusetts.
- Parsons T. (1937), *The Structure of Social Action*, New York.
- Pithart P. (1993), *Intellectuals in Politics: Double Dissent in the Past, Double Disappointment Today*, 60, „Social Research”.
- Rafael D. (red.) (1969), *The British Moralists*, vol. II, London.
- Schwan G., Sinjavskij A. (1991), *Soviet Civilization. A Cultural History*, New York.
- Turner B.S. (1996), *Introduction. The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford.
- Tyler T.R. (1990), *Why People Obey the Law*, New Haven, CT.
- Tyler T.R., Lind E.A. (1992), *A Relational Model of Authority in Groups*, 25 Advances in Experimental Social Psychology.
- Wiggershaus (1994), *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, Cambridge, Mass.

